

Jornadas de la Familia Marianista
Madrid, 16 de enero de 2005

PRESENCIA DE LOS CRISTIANOS EN LA VIDA PÚBLICA

Carlos García de Andoin
Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao
Coordinador federal de Cristianos Socialistas PSOE

1. EVALUAR EL MODELO FE-POLITICA DE LA TRANSICIÓN

La comunidad cristiana tenemos una importante presencia cuantitativa y cualitativa en los ámbitos de la educación formal y no formal, de la acción social y la cooperación internacional y en general en la sub-cultura asociativa, sin embargo esta realidad está sub-representada en dos ámbitos estratégicos: el político y el cultural-mediático. Mi intervención se centrará en el primero de estos dos campos.

La presencia en la vida pública de los cristianos no puede reducirse a la política en sentido estricto. Sin embargo tampoco puede disolverla como una más. En el centro de la vida pública está la política.

El cristianismo tuvo un destacado papel en la transición política. En este momento decisivo el cristianismo aportó valores-marco: libertad, participación, reconciliación, justicia,... e incluso cuadros políticos en diversidad de partidos políticos e instituciones. Tres opciones fraguaron un modelo de presencia "fermento" (N. Jubany): el pluralismo político de los cristianos –no a DC-, una presencia individual en mediaciones seculares basada en el testimonio del cristiano laico y la retirada de la Iglesia a un segundo plano para realzar una misión de otro orden religioso y pastoral.

Sin embargo a medida que se fue consolidando la democracia, la aportación socio-política de los cristianos se fue difuminando, en una forma más de privatización de la fe, hasta la esterilidad. Se ha producido una:

a) Pérdida de identidad política y significatividad de lo cristiano. De hecho es poco relevante la aportación de cultura política de inspiración cristiana en los diferentes espacios políticos. Esta ha ido progresivamente a menos incluso en aquellos partidos que se han situado en la tradición de la Democracia Cristiana como el PNV, UCD o el PP.

b) Alejamiento afectivo y efectivo del cristiano político respecto a la comunidad cristiana, en general, y al ministerio pastoral en particular. Hay no pocas experiencias de arrojo y soledad. Consiguientemente, en muchos casos se ha dado debilitamiento de la experiencia religiosa y pérdida de primacía normativa de la fe respecto a los fines y modos de la acción política. No pocas “secularizaciones” de políticos cristianos.

c) De modo correlativo, despoltización de la acción evangelizadora de la propia comunidad cristiana y pérdida de conexión del discurso eclesial y teológico respecto de la política, la economía, las instituciones, la cultura...

Esta situación está modificándose, en el caso español de la mano de una acción demasiado política a iniciativa de los obispos, primero con el PP y después frente al Gobierno socialista. Esta nueva situación, perjudicial para una Iglesia que no debe identificarse con una opción política, denota precisamente la falta de realidad y de visibilidad de un cristianismo laico en medio de la vida pública, llamado a “ordenar el mundo” según Dios como dice *Lumen Gentium*.

2. REPOLITIZACIÓN DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA

Ahora bien, no estamos sólo ante una cuestión española. En realidad más allá de la presencia de los cristianos en la vida pública nos encontramos ante una repolitización de la cuestión religiosa a escala global.

2.1. Impactos de la globalización

a) **Choque de civilizaciones.** La globalización aproxima a las grandes civilizaciones. Éstas como placas tectónicas tienen zonas de fricción. S. Huntington interpreta que el fin de la tensión de bloques Este –Oeste con la implosión de la URSS va a ser sucedida por la tensión entre civilizaciones. El conflicto no va a ser económico sino cultural. Las

civilizaciones están conformadas por lengua, tradición, etnias, culturas,... y también religiones. Religiones que en último término son las que tienen más capacidad de integración y de conferir identidad. Atención: que la religión es la única característica incompatible. Se puede tener doble nacionalidad, hablar varias lenguas, pero lo que no se puede ser es creyente de dos religiones. En el núcleo de las civilizaciones adquiere especial fuerza el papel de la religión.

b) Poder de la identidad. Manuel Castells, en su trilogía sobre la nueva época que vivimos, la era de la información, dedica el tercer tomo al poder de la identidad. Según su estudio en la nueva sociedad hacia la que vamos, la sociedad-red, la construcción de la identidad adquiere una centralidad determinante. La crisis de legitimidad de las grandes tradiciones, sistemas políticos e instituciones y la disfunción creada entre la función tecnoeconómica y los significados vitales deja un vacío de sentido que hoy se busca llenar a través de los procesos de reconstrucción de la identidad. “La identidad se está convirtiendo en la principal, y a veces única, fuente de significado en un periodo histórico caracterizado por una amplia desestructuración de las organizaciones y deslegitimación de las instituciones”. “Es más frecuente que la gente no organice su significado por lo que hace sino por lo que es o cree ser”¹.

Castells considera que en la sociedad red la identidad proyecto, que será la que configure y guíe la orientación del cambio en nuestras sociedades, surgirá de los movimientos sociales de resistencia comunal. Los principales son la religión, en particular el cristianismo y el islam, el nacionalismo, la identidad étnica –afroamericana- y la identidad territorial –movimientos urbanos y comunidades locales-. Dice así: “En un mundo como éste de cambio incontrolado y confuso, la gente tiende a reagruparse en torno a identidades primarias: religiosa, étnica, territorial, nacional”². Como puede verse, la consideración de movimiento social se amplía e incluye también a la religión y al propio cristianismo como agente socio-político.

2.3. Polarización política sobre los valores

En la década de los ochenta Ronald Inglehart, a partir de sus estudios sobre el cambio cultural en las sociedades occidentales, postuló la tendencia de la política occidental a polarizarse cada vez menos según la clase social y cada vez más según los valores.³ Es decir que en la agenda política y en la diferenciación de los diferentes programas cada vez tendrían mayor relevancia

¹ (M. Castells, 1998 a, 33)

² (M. Castells 1998 a, 33).

³ Ronald INGLEHART, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid, 1991, p. 283.

no las cuestiones relacionadas con la satisfacción de necesidades económicas de la población sino aquellas relacionadas con valores posmateriales: entre ellos cabe subrayar la autonomía individual, las libertades cívicas y personales, la participación directa en decisiones relacionadas con el trabajo, la comunidad y el gobierno, la diversidad cultural, la emancipación de la mujer, la solidaridad internacional, la paz y el medio ambiente, también las búsquedas de sentido.

Esta era la consecuencia del progreso material occidental y de la internalización por parte de las mayorías sociales de la seguridad económica y personal consecuentes.

Este diagnóstico ha adquirido nueva relevancia tras las elecciones norteamericanas⁴. La polarización política en torno a los valores fue determinante para movilizar un electorado que acabó por inclinar la balanza en favor de Bush. Se dio la paradoja política de que Bush venció a Kerry precisamente en los estados que desde un punto de vista económico más razones tenían para votar el programa de reformas sociales y económicas de los demócratas. ¿Qué ocurrió? El analista de izquierda Slavoj Zizej dice “en Kansas y otros estados de la América profunda, el conflicto de clase económica ha sido trasladado a una oposición entre honestidad y trabajo duro, de un lado, en definitiva los Cristianos Americanos, en el otro, decadentes bebedores liberales que conducen coches extranjeros, fingido patriotismo, partidarios del aborto y la homosexualidad”⁵. En realidad el antagonismo de clases se mantiene, pero se proyecta bajo nuevos temas, particularmente sobre las cuestiones de la diversidad cultural y moral.

Aún no se ha reflexionado suficientemente sobre el valor explicativo de esta hipótesis no sólo para las elecciones norteamericanas sino para la victoria socialista de las generales y de las europeas. En EE.UU. la polarización política se decantó por los “viejos valores”, aquí por el contrario, por los “nuevos valores” de la España o la Europa moderna y laica. Nunca en el periodo democrático la defensa de una sociedad laica había sido seña de identidad programática para demarcar la agenda política de la izquierda frente a la derecha. De hecho las acciones que han proyectado la imagen y la buena valoración ciudadana del gobierno de Zapatero se han centrado en los temas propios de la llamada cultura posmaterial: la retirada de las tropas de la guerra de Irak, la confección de un gobierno estrictamente paritario de varones y mujeres, la primera ley: contra la violencia de género, la apertura a la diversidad con la regularización de la inmigración; y especialmente, el paquete de los derechos civiles que comprende entre otros el derecho al matrimonio civil entre personas del mismo sexo y la agilización de los procesos de separación y divorcio, suprimiendo el divorcio causal. Recuerde y compare el lector estas prioridades con aquella de los 800.000 puestos de trabajo de la década de los ochenta.

⁴ José M. MARDONES, “Guerras de laicidad. El laicismo en España”, en *Vida Nueva* 2.452 (2004) 24-30.

⁵ Slavoj ZIZEK, “On populist conservatism” en *Over the Rainbow*, London Review of Book, 26, n. 21 (4 Nov. 2004).

El correlato opuesto a tal política está precisamente más que en el Partido Popular, en la Iglesia. Esta ha sido la que ha reaccionado como primera agraviada por las políticas del gobierno. La Iglesia ha resultado ser la principal opositora en defensa del “orden moral”, de la familia y de la vida, frente al programa de derechos civiles, las leyes de reproducción y la apertura a la experimentación genética. Este choque cultural se aprecia también en la negación de la Iglesia a admitir a las mujeres y a los laicos en sus diferentes niveles de gobierno frente a un gobierno socialista paritario y defensor de una ciudadanía democrática libre y activa. También en la negación de la Iglesia a conceder un valor más expresivo y personal a la sexualidad así como la falta de centralidad de la violencia de género en el catálogo de preocupaciones sobre la familia. No escapa a esta perspectiva el otro icono del debate: la asignatura de religión y frente a ella la educación para la ciudadanía. En último término es una disputa sobre la transmisión de los valores a las nuevas generaciones. ¿Qué valores transmitir? ¿los “viejos valores” asociados a la moral católica? ¿o los “nuevos valores” asociados a la idea de una ciudadanía laica?

3. LA EMERGENCIA DE ACTORES

3.1. Reactivación de la agenda laicista

En la sociedad española se ha producido una reactivación de la agenda laicista. Ha contribuido a ello la propuesta de la LOCE sobre la enseñanza de la religión, que ha sido vivida como una imposición por los sectores laicos, también la oposición de la Iglesia a medidas diversas de reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales y finalmente la adopción por el PSOE de lo laico como seña de demarcación electoral en el marco de la polarización política en torno a los valores.

El movimiento laicista entraña principios y valores realmente positivos. Es una filosofía y movimiento social que sobre la base de la autonomía moral y racional del individuo propugna la libertad de conciencia, la libertad ideológica y la religiosa frente a la imposición política o eclesiástica. Reclama para ello la separación entre Estado y religión. Todos los ciudadanos deben ser iguales ante la ley y nadie puede ser discriminado por motivos religiosos. Ninguna confesión debe gozar de trato de favor en sus relaciones con el poder político. Originariamente no es un movimiento antirreligioso, sino antieclesiástico. Buena parte de los pensadores que constituyen las raíces intelectuales del laicismo son espíritus religiosos, véase Guillermo de Ockam –franciscano-, Marsilio de Padua, John Locke o Emmanuel Kant. El laicismo que introduce en España la Institución Libre de Enseñanza es precisamente de este corte. Giner de los Ríos denunciará la hostilidad a la religión que se introduce en algunas escuelas de Francia en nombre del “libre examen” racionalista.

Como bien recuerda Luis Gómez Llorente⁶ la lucha del movimiento laicista ha logrado objetivos hoy compartidos por todos: la libertad de cultos, el matrimonio civil, el divorcio, la nacionalización de la universidad pública, la escuela pública, la secularización de los cementerios, la supresión de la censura eclesiástica y la primera proclamación de los derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). Ciertamente buena parte de estos logros han tenido que librar una lucha contra una Iglesia católica en posición de monopolio. Todavía Pío XI en 1929 reivindicaba la preeminencia de la Iglesia frente al Estado en la enseñanza (*Divini Illius Magistri*) así como la tutela ideológica de la Iglesia sobre la escuela pública.

Ciertamente el activismo laicista es necesario en nuestra sociedad como garantía de libertad y autonomía moral. Sin embargo no hay un solo laicismo sino diferentes laicismos. Junto al laicismo incluyente hay una tradición de laicismo excluyente: aquel que persigue la eliminación de la actividad misionera y proselitista de la Iglesia, de su influencia en la vida pública e incluso del hecho en sí de la religión. Este tipo de laicismo ha bebido principalmente del positivismo de Augusto Comte, del pensamiento marxista y anarquista y de la clerofobia por el insolidario papel de la Iglesia ante la explotación y la miseria de la clase trabajadora. Este laicismo pierde dos características sustanciales al movimiento laicista: una la defensa de la libertad religiosa, otra, la afirmación de la tolerancia. Son ahora las personas religiosas los que sufren la discriminación y la falta de libertad. Son ahora los laicos los que se vuelven intolerantes y dogmáticos.

En la actualidad en España hay una reactivación del discurso y de la agenda laicista. ¿Cuáles son las reivindicaciones?

1ª) La exigencia no sólo de suprimir el modelo LOCE de religión con una modalidad cultural y otra confesional, sino que la asignatura de religión no sea evaluable y salga de la escuela pública que debe ser laica.

2ª) La denuncia de los Acuerdos suscritos entre el Estado español y el Vaticano, especialmente los de Enseñanza y Asuntos Culturales y el de Asuntos Económicos, porque confieren un privilegio estatal a la Iglesia católica, son concordatarios y pre-democráticos. Demandan su sustitución, en su caso, por acuerdos de cooperación con la Iglesia Católica y restantes confesiones en condiciones de igualdad.

3ª) La promulgación de un Estatuto de Laicidad, que garantice la neutralidad ideológica y religiosa en el funcionamiento de las instituciones, establecimientos, centros y servicios públicos, incluidos los concertados que dependan del Estado, de las Comunidades Autónomas o de los Entes Locales.

4ª) La profundización en medidas de separación entre Estado e Iglesia como alejar los actos religiosos de la vida oficial de las instituciones públicas, por ejemplo en fiestas patronales, instaurar el "bautizo civil", desproveer al

⁶ Luis GÓMEZ LLORENTE, *Significado del laicismo. Laicismos*, Texto elaborado sobre el guión de la conferencia pronunciada en el Colectivo Luzuriaga en Madrid el 16 de marzo de 2004.

matrimonio canónico de validez civil y eliminar el acuerdo sobre asistencia religiosa a las fuerzas armadas.

En estas reivindicaciones hay pretensiones propias de un laicismo inclusivo pero hay otras que ponen de manifiesto un fundamentalismo laico al que hay que responder con asertividad cristiana.

Por ejemplo hemos de defender la religión en la escuela pública. Es preciso abrir la escuela a las diferentes propuestas de sentido, religiosas y laicas. Evitando la segregación y propiciando el diálogo. La escuela pública es la escuela de todos, de los indiferentes, de los religiosos y de los laicos, de los católicos y de los musulmanes, de todos. Debe educar en un ideal de ciudadanía, democracia y tolerancia, esto es una escuela laica, pero no sobre la base de la exclusión de lo religioso del espacio escolar. La escuela pública laica no se debe caracterizar por la ausencia de los signos religiosos, del estudio sobre las religiones o la formación religiosa, sino que siendo reflejo de la diversidad social real, debe definirse por ser experimento vivo de democracia y pluralismo.

Si el espacio público es laico, lo que estamos dispuestos a defender, no es en calidad de cerrado a lo religioso sino en cuanto defensa de una tradición de tolerancia, diálogo y libertad que incluya a lo religioso también como factor de deliberación ética y de construcción ciudadana.

3.2 Reacción identitaria y defensiva: neotradicionalismo

Si damos por buena esta perspectiva lo que se ha producido es un cambio sustancial de escenario. Ahora el debate de los valores no es un debate pre-político sino que es propiamente el foco de atención o uno de los principales focos de atención de la disputa ideológica entre la izquierda y la derecha. Este cambio de escenario tiene varias consecuencias, una determinante, que traslada el tradicional rol moral de la Iglesia desde la sociedad civil al centro de la arena política. La nueva polarización política sobre los valores ha colocado a la Iglesia como actor político interrumpiendo la tendencia hacia la privatización de la religión que había caracterizado al proceso de secularización y pluralismo socio-cultural y religioso de la sociedad española en el periodo 1975-2000.

Es más, ha pasado a ser un actor político no secundario sino principal pues en la defensa de una determinada concepción axiológica la Iglesia tiene más autenticidad, credibilidad y tradición que los propios partidos. Es más ella misma se considera la principal competente. A menudo declaraciones de obispos enfatizan que el liderazgo moral no corresponde a los políticos, sino a las instancias éticas, a la Iglesia. Así nos encontramos que la oposición política más activa en materia de valores no tiene por protagonista al PP, sino al que vamos a llamar neotradicionalismo católico. No es éste el que va en la estela del partido conservador sino que es el PP quien va a rebufo de esta rearmada expresión conservadora de la Iglesia española.

¿Cuáles son los rasgos de este neotradicionalismo católico? Se podrían resumir en la defensa de una concepción tradicional y hegemónica de la familia, la patria y la religión, tanto en el ámbito socio-político como eclesial.

La familia. En este bloque se puede incluir una idea institucionalista del matrimonio y de la familia, una versión paternalista de la emancipación de la mujer, una visión biologicista de la sexualidad y un prejuicio religioso que percibe el avance de la biociencia como profanación del misterio del origen y el fin de la vida.

La patria. Se expresa tanto en la idea de España como en la de Europa. La consideración de que sin fe católica una y otra pierden su identidad más profunda. Así la defensa de la unidad de España y la defensa de la identidad cristiana de Europa pasan a formar parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

La religión. La defensa de una relación privilegiada del Estado con la religión católica, que se ha de traducir en ceremonias de Estado (matrimonios, funerales...), simbología pública, financiación, presencia de la religión en la escuela pública y vínculo con el ejército, entre otros. Asimismo la denuncia de persecución y hostilidad hacia los cristianos a ideologías laicas y al laicismo, particularmente vinculados a las tradiciones socialista y de izquierda.

Esta defensa no es sólo un intento de servir y aportar a la sociedad desde la propia perspectiva cristiana en el marco del pluralismo, sino que no esconde una pretensión hegemónica, de monopolio y dominio. En esta desempeñan un importante papel la doctrina del iusnaturalismo así como el patriotismo.

4. NUEVA PRESENCIA EN MEDIACIONES SECULARES

Las opciones que desde el concilio Vaticano II han configurado el modo de entender la presencia del cristiano en el mundo, como el ser fermento en la masa, el pluralismo político de los cristianos, la colaboración con los hombres de buena voluntad, el discernimiento de los signos de los tiempos, la coherencia con el Evangelio y los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, necesita ser profundizada en al menos tres direcciones: dos en este apartado y también el siguiente.

- 1) la primera, promover no sólo el actuar público del laico “como cristiano” sino también en “cuanto cristiano” tomando la distinción de Maritain;
- 2) la segunda, activar la fe como factor de cultura política. No se puede reducir la fe a motivación para el actuar

individual; el socialismo religioso, el personalismo comunitario y la democracia cristiana han sido muestra señera de esto;

4.1. Visibilizar la identidad cristiana: actuar también en cuanto cristiano cristiano”

La actuación cristiana en política carece de lenguaje, de discurso y de proyección pública. Por un lado hay una presión social en contra de la explicitación de lo cristiano. Pero por otro hay reticencia en el mundo cristiano a la actuación “en cuanto cristiano”. Hay que promover también este tipo de actuación.

Hay una distinción que procede de Maritain respecto a la actuación pública de los cristianos, es la de actuar “como cristiano” y actuar “en cuanto cristiano”. Él mismo defendía la primera y rechazaba la segunda. Entendía que en la medida en que se da esta actuación “en tanto cristiano” el bautizado compromete a la totalidad de la Iglesia y en particular a la autoridad eclesial⁷, no salvándose la distinción de órdenes entre lo natural y lo sobrenatural, entre la política y la fe.

Esta distinción fue ya en su día puesta en cuestión por Y. Congar. Dijo que era necesario completar la distinción de J. Maritain entre el “actuar en cristiano”, que se impondría en todos los campos, aún el estrictamente político, pero que no comprometería más que a la responsabilidad personal, y el “actuar en cuanto cristiano” lo que comprometería a la Iglesia como tal y que debería estar limitado a aquello que la autoridad pública de la Iglesia confirmara. Pues bien ante esta forma de pensar Y. Congar afirma lo siguiente: “El apostolado de la Iglesia, aquel que la autoridad pastoral pública toma por su cuenta, no agota en modo alguno, la acción del pueblo de Dios. Hay todo aquello que los cristianos hacen en cuanto cristianos, bajo su responsabilidad personal, en las estructuras de la sociedad global. Este no es un compromiso de la Iglesia como Iglesia, y, sin embargo, la Iglesia está allí, en cada uno de ellos, pues es verdad, según la frase célebre de Pío XII que ellos son entonces la Iglesia, en cuanto esta es el alma de la sociedad humana. Y sucede que, estos cristianos se agrupan para intervenir, no solamente *en cristiano*, sino *en cuanto cristianos*, según el principio de libre asociación formado en la base sin mandato jerárquico, tanto en el plano puramente religioso, como en el plano temporal, en conformidad general a las reglas de la fe y de la disciplina católicas”⁸.

⁷ *Esprit* 32, (1935) 284.

⁸ Yves M.-J. CONGAR, “El llamamiento de Dios” en: *Iglesia Viva* 12 (1967) 501. Ponencia leída en el Congreso Mundial de Apostolado Seglar en Roma.

En la mentalidad eclesial hoy dominante dos son las formas de presencia pública de la Iglesia en política: la del cristiano como cristiano, digamos anónimo, y la de los pastores en nombre de toda la Iglesia. Es necesario abrir el espacio a una tercera modalidad: la del cristiano que actúa públicamente en nombre de la fe -no decimos en nombre de la Iglesia-. Primero porque es legítimo. Esta actuación no debe ser competencia exclusiva del ministerio jerárquico. Del mismo bautismo arranca el envío a anunciar el nombre de Jesucristo hasta los confines de la tierra. Es, por tanto, tarea del tejido cristiano, de la “sociedad civil” de la Iglesia, hacer presencia pública, que necesariamente será cristiana y eclesial aunque no “en nombre de” la Iglesia. Segundo porque es necesario para romper la espiral de silencio que se cierne sobre la actuación social y política de los cristianos.

3.2. La fe como factor de cultura política

El cristiano que se adentra en la militancia política tiende a situarse en ella desde los valores comunes, renunciando no sólo a la explicitud de su inspiración sino también a los aportes más específicos de su fe cristiana. Coloca de hecho el cristianismo en situación de inferioridad cultural respecto a los lugares comunes, valores, símbolos, políticas-eje, ... que están más asumidos en la cultura del partido. Indudablemente necesita trabajar ahí desde valores universalizables. De hecho difícilmente podrá argumentar válida, persuasiva y decisivamente en nombre de su seguimiento de Jesucristo o del Evangelio. Sin embargo, hay valores originarios y específicos del cristianismo como cultura, como sensibilidad y como tradición que tienen capacidad de enriquecer el humus cultural en el que se inscriben las políticas concretas de un partido y que sin embargo hoy parece desactivado.

Es necesario superar todo complejo de inferioridad cultural. El cristianismo ha realizado aportaciones únicas y originales en la historia. Por ejemplo, el concepto occidental de libertad, fundamento y condición de la democracia no es imaginable sin el cristianismo, a pesar de que la Iglesia se aliara con las fuerzas tradicionalistas en la defensa del Antiguo Régimen frente al avance de la democracia liberal. La idea de autonomía espiritual y el derecho de libertad espiritual, previos a las ideas modernas de intimidad y libertad individuales son un producto del desarrollo histórico de un problema único, a saber, el creado por una idea de obligación moral superior y distinta a la que emanaba de las autoridades políticas. En otras religiones se deifica la autoridad. En el cristianismo Dios no se revela definitivamente a través del emperador o de sumos sacerdotes, mediadores de la divinidad en las religiones circundantes, sino en un hombre que precisamente como consecuencia de hacer de

Dios-Abba y de la fraternidad humana el afán de su vida, va a ser víctima del poder político y religioso de su tiempo. Víctima que vislumbrando la muerte, lejos de huir de ella, la elige, entregándose así a Dios y a la salvación del mundo. En el cristianismo, Dios se encarna en un hombre que es víctima del poder político de su tiempo. Hay dualidad entre poder político y poder religioso. En caso de conflicto de obediencias, la fidelidad primera es a Dios. El cristiano vive de hecho bajo un derecho y un gobierno dobles, que representa un principio de desacralización del poder y por tanto de deslegitimación y desobediencia que hará posible con el paso del tiempo la emergencia de la idea de libertad individual.

Como dice R. Díaz-Salazar es necesario mantener el carácter trans-ideológico y el plus original e irreductible de la fe cristiana⁹. Si se borra esta distancia por afán de concordismo entre la cultura del propio partido y el evangelio entonces esterilizamos las posibles aportaciones de la fe a la cultura política, para enriquecerla, cuestionarla o superarla.

Conclusión fundamental: la aportación de la fe al compromiso político no se puede reducir a motivación o actitudes. No puede llegar a convertirse en un programa político pero sí representa toda una tradición de cultura política con una identidad específica. Los cristianos en política no podemos renunciar a hacer este aporte al corpus ideológico.

En el presente siglo hay tres formas de cultura política del cristianismo: el socialismo cristiano, que se desarrolló fundamentalmente en Reino Unido, Suecia y Centroeuropa en la primera mitad del siglo XX; la democracia cristiana, en Alemania, Italia, etc.; y el personalismo comunitario de E. Mounier en Francia. ¿Cabe hoy impulsar proyectos de estas características?

5. UNA CULTURA ECLESIAL ACTIVA HACIA LA POLÍTICA

Una tercera cuestión: cultura eclesial activa respecto a la política y lo público. Discriminación positiva de las vocaciones laicales hacia la política. Es necesario subrayar la distancia crítica de la fe hacia cualquier opción o sistema político, pero también la necesidad de la mediación política para la realización del Reinado de Dios. Hay que cambiar la sensibilidad y la cultura eclesial en relación a la política en varios aspectos.

5.1. La aceptación vital del pluralismo político de los cristianos

Es frecuente la privatización de la opción partidaria en el interior de la comunidad cristiana. Es un asunto poco reflexionado. ¿En qué

⁹ Rafael DÍAZ-SALAZAR, *Iglesia, Dictadura y Democracia*, Ed. HOAC, Madrid 1981, pp. 450-451.

consiste? En una suerte de silencio que tanto el cristiano partidario como el que no lo es tejen en torno a la militancia política. Parece que explicitar la vida partidaria es una forma de proselitismo e instrumentalización de un espacio eclesial en nombre de un partidismo que no es lugar común. La opción política es vivida como una amenaza a la comunión, como factor de división. A menudo determinadas posiciones respecto a la Iglesia del cristiano político se atribuyen a ideologías ajenas, no a la fe, descalificándole así. Además al político cristiano, aunque participe en la eucaristía dominical, e incluso en una asociación laical, se le percibe a menudo como de otra organización, parece que por su militancia se ha afiliado a "otra iglesia". Queda oscurecido el hecho de que su compromiso es "a fuer de" cristiano, que así también se evangeliza y que ahí en la política se juega el reinado de Dios. No es como un catequista, más de los nuestros, más Iglesia. Con el transcurso del tiempo esto se torna en pérdida de comunicación mutua, pérdida para la Iglesia de una experiencia enriquecedora que le entronca con el mundo actual, e incluso puede devenir, como tantos casos, en cierto desfallecimiento en la identidad cristiana, eclesial y evangelizadora del propio compromiso político.

En la base de estas experiencias están actuando profundos reflejos. El principal es el problema de la aceptación vital, no tanto racional, del pluralismo de ideologías y pertenencias en espacios eclesiales cada día más retroalimentados en una vivencia de comunión en una identidad que es homogénea. En el fondo falta una vivencia normalizada sobre el hecho político y el pluralismo consecuente en la comunidad cristiana. En realidad pone en cuestión cuáles son las raíces de la pertenencia eclesial, si ésta arraiga en la fe o en otras identidades que se "cuelan de rondón". La formación política generalizada y la experiencia de personas con doble inserción activa, en la Iglesia y en el partido político, serán probablemente los mejores caminos para esta normalización. Esta es especialmente necesaria porque hace plausible en los medios eclesiales la militancia política.

5.2. Acompañar la toma de partido

También sigue pesando una idea de que la fe es más pura cuanto menos se contamine de política. En el fondo se llega a admitir la política pero no la toma de partido. En el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia sólo hay una pequeña mención y muy genérica a los partidos políticos. Pero no hay compromiso político sin encarnación partidaria.

El caso es que sin toma de partido de Dios, no habría habido Acontecimiento Jesucristo, ni Cristología. Es más, cada uno de los principales Misterios de la vida de Jesucristo, la Encarnación, la Cruz y la Resurrección, son toma de partido del mismísimo Dios. Dios decidió

revelarse en un judío del siglo I, hijo de María y de José de Nazaret. Lo hubiera podido hacer en otros momentos de la historia, sin embargo eligió aquel. O en otros lugares. O de otro linaje. No obstante acabó por encarnar el Todo en una parte, el *todo en el fragmento* (H.U. Von Balthasar). Si quería comunicar la Buena noticia de manera significativa a la humanidad no podía adoptar otro camino.

El hecho de la toma de partido crea una distancia con el ministerio pastoral que ha de superarse. En este terreno la actitud de los curas y Obispos es decisiva. Es cierto que un cura en el ejercicio de su misión debe ser políticamente célibe pero ha de serlo para amar más a todos. Si la distancia debida se convierte en distancia respecto de los cristianos que están en política, flaco servicio se hace a la propia misión.

Así como las figuras del catequista, el monitor y el voluntario forman parte del universo común de las parroquias, también debe incorporarse a éstas la del militante cristiano en política, el político. Hay que “elogiar la política y el compromiso político de los cristianos” (J.M. Mardones¹⁰).

5.3. Otra visión del poder político

Hay una demonización del poder en la sensibilidad eclesial. Uno de los aspectos que más nos cuesta digerir es el del poder. Si algo pertenece a la identidad de un partido y de un político es la voluntad de poder. ¿Es pensable una Iglesia sin ambición de evangelizar? No. Pues tampoco un partido sin ambición de lograr el poder político. Sin embargo percibimos el poder y particularmente el conflicto de poder como algo preñado de maldición. Así que en lugar de insertarnos en él, lo que hacemos casi instintivamente es rehuirle. Salvarnos del poder. Creo que esto refleja cierta inmadurez. El poder es una realidad profundamente humana que acontece en toda relación. Es también radicalmente cristológico. Sin él es incomprensible el misterio de Cristo. El poder de Dios exalta a Jesús y lo sustrae del dominio del Maligno. Nuestra ética está vaciada de la dimensión del poder. Tiene mucho de “pathos”, de compasión, pero poco de “cratos”, de poder. Y sin embargo si algo es obvio es que la mera afirmación de un valor no transforma la realidad. El poder es una mediación básica por la que un valor abstracto se convierte en realidad vivida. Y si hay algo claro en la historia de la humanidad es que la justicia y el amor entran en confrontación de poder con la injusticia y el egoísmo. Probablemente no es extraño a esto que los que en la comunidad cristiana producen y difunden pensamiento moral y teológico excluyen de sus proyectos de vida la gestión pública o la aspiración a

¹⁰ José M. MARDONES, *Fe y política*, Sal Terrae, Santander 1993, p. 59.

ella. Por otra parte no es menos cierto que el poder en la Iglesia se espiritualiza, se invisibiliza. No hay poder, lo que hay es servicio.

5.4. El compromiso con la justicia incompleta: ya sí.

Bastantes creyentes se instalan en un idealismo moral, en lo que algunos denominan el “prejuicio de la justicia completa”. Ninguna realización política merece nuestro afecto y nuestro compromiso, pues dista mucho del ideal. . Ejemplo: la regularización de 600.000 inmigrantes y la valla de Ceuta.

Esta actitud en lugar de implicar al cristiano con la política justifica su dimisión del compromiso político. Hay un problema de aceptación del Dios crucificado, de aceptación de la ambigüedad intrínseca a toda realidad histórica, como dice J.M. Mardones. En democracia, todo avance requiere pactos entre opciones diferentes que hay en la sociedad, entre partidos, e incluso en el interior de los partidos. Las políticas trabajan siempre con recursos presupuestarios que son limitados. Muchas veces el margen de decisión real del político es muy estrecho. Pocas veces la elección es entre un bien y un mal nítidos. Son muchos los intereses y los valores contradictorios en una sociedad y es necesario el pacto. A veces las políticas deseables tienen efectos indeseables. La insistencia permanente en lo que distancia el ideal evangélico respecto a los programas, las políticas y las ideologías puede tener una función profética, pero también una peligrosa consecuencia: la dimisión del compromiso político.

Conclusión

Concluyo con una cita de un excelente documento de los Obispos, “Los católicos en la vida pública”. Este cambio de cultura eclesial hacia la política comienza por salir al paso del desprestigio de la participación política y decir de mil maneras que “la dedicación a la vida política debe ser reconocida como una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre” (Católicos en la Vida Pública, 1986, n. 63).